

TARİH OLUŞTURAN MİT¹

Denise AIGLE²

Çev. Ramazan ADIBELLİ
Yrd. Doç. Dr.; Erciyes Ü. İlahiyat F.
adibelli@erciyes.edu.tr

Mite karşı eski bir kuşku geleneğinin mirasçısı olan tarihçi onu uzun bir süre muhayyilenin tarihsel değerden yoksun bir ürünü konumuna indirgedi.³ Esasen milattan önce 4. yüzyılda Thucydide, “mythodes⁴ kavramı dedikoduları, söylentileri, kalıp fikirleri, denetlenmeyen olguları, safdillilik yüzünden kabul edilen harikulade şeyleri içerdiği için” tarihçilik bilgisinden dışlamıştı (Détienne, 1986, s. 484–486). İfadelerin karşılaştırılması ve kaynakların eleştirisi aracılığıyla olguların doğruluğunu tespit etme kaygısı taşıyan yazılı tarih böylece mitik anlatıdan ayrılmıştır. Tarihçilikle mitin birbirinden ayrılması yine de bugün birkaç on yıl öncesi kadar kesin görünmemektedir. Böylece 1967 yılında Arnaldo Momigliio, Santo Mazzarino’nun *Il pensiero storico classico* adlı eseri hakkında şöyle yazıyordu:

Mazzarino’ya göre tarihçi, esasen geçmişteki hakikatin profesyonel bir araştırmacısı olmaktan ziyade bir kaynakçı, mazinin kahinvari bir tercümanıdır [...] mazinin her şiirsel veya mitik biçimde zikredilmesi [...] tarih-

¹ “Introduction : Le mythe créateur d’histoire”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90 (2000), s. 7-38. <http://remmm.revues.org/index271.html>, 17.06.2010.

² Paris’teki *Ecole pratique des hautes études*’ün (EPHE) *Anthropologie religieuse de l’Orient musulman médiéval* (Ortaçağ Müslüman Doğu’nun Dini Antropolojisi) bölümünün araştırma müdürü olana Denise Aigle aynı zamanda *Institut Français du Proche Orient*’da (Yakın Doğu Fransız Enstitüsü) görev yapmaktadır. Doğu’daki İslam tarihi (13.-15. yy.) ve Müslüman Doğu ile Latin Batı arasındaki ilişkiler konusunda uzman olan Aigle bazı çalışmaları şöyledir: *L’Iran face à la domination mongole [Moğol Hakimiyeti Karşısında İran]*, Paris/Téhéran, Institut Français de Recherche en Iran, 1997; *Le Fârs sous la domination mongole (XIIIe-XIVe s.). Politique et fiscalité [Moğol Hakimiyeti Altında Farslar (13.-14. yy.). Siyaset ve Vergilendirme]*, Leuven, Peeters, 2005 (ç.n.).

³ Mit hakkındaki düşünce, Yunan mitolojisiyle ilgili çalışmalara, Cl. Lévi-Strauss’un yapısal analizlerine ve Hint-Avrupai halkların sembolik sistemlerinin epik gelenekleri açısından G. Dumézil tarafından yapısalci perspektifte incelenmesine dayanmaktadır. Bkz. Vernant, 1990; Détienne, 1981; 1974, s. 80–105; Lévi-Strauss, 1964–71; Dumézil, 1968; 1971; 1973.

⁴ *Muthos* teriminden türeyen *Muthôdes [mythôdes]*, efsanevi olana atıfta bulunmaktadır. *Muthos*’un kullanımı hakkında bkz. Brisson, 1994.

çilikle alakalıdır" (Momigliano, 1967, s. 207).

Tarih üretiminde mite tanınan bu yer, tarihsel araştırmanın önünde bir engel değildi. Zira tarihsel araştırma, Daniele Fabre'in hatırlattığı üzere (1978, s. 430) "gerçekten de belirli bir tarihsel dönemde oluşmuştur". Mitik atalara atfedilen ve epik geleneklerde seslendirilen önemli hadiselerin anlatımları gerçekten de birer "tarihçi avidir". Esasen tüm medeniyetlerde bir halkın, bir inananlar topluluğunun ya da prestijli bir soyun kendine ilişkin bilinci kurucu hadiseleri ve şahsiyetleri ortaya koyan tarihlerle beslenmektedir. Bu bakımdan mit sadece "tarihin konusu değil, o aynı zamanda tarihin zamanlarını köklere doğru uzatmakta, tarihçinin metotlarını zenginleştirmekte ve tarihin yeni bir seviyesini yani yavaş tarihi beslemektedir" (Le Goff, 1988, s. 230).

Ancak tarihçilikte mite yer vermek, eski Yunancada *muthos* teriminin ilk anlamının *efsane*, *masal* ya da *söylenti* değil, *söz* veya *anlatı/hikâye* olduğunu hatırlayarak onu tanımlamayı gerektirmektedir. Burada tercih edilen bakış açısına göre tarihsel açıdan ister doğrulansın ister doğrulanmasın bir şahsiyet ya da bir anlatı edebi ya da sanatsal yaratım kaynağı haline gelir gelmez mitler arasında yerine almaktadır. Böylece İslami kültürde Muhammed ile Ali, inanç konusu haline gelen birçok efsanevi anlatının kaynağı olmuştur. Bu bakımdan bu şahsiyetler terimin tam anlamıyla kahraman yani mitolojik, epik ya da tarihsel bir anlatının örnek aktörleridir.⁵

Tarihsel mit, ortaya modeller koymakta ve birtakım iddialar ileri sürmektedir. Bu mit, içerdiği sembolizm dolayısıyla bir halkın temsil sistemlerinin ve kimliğinin en mahrem tarafını besleyerek kendinde taşımaktadır. Yüzyıllar boyunca mitik figürler devam etmekte, yeniden yorumlanmakta, yenilenmekte ve bu hareket dolayısıyla modeller ve değerler pekişmekte ya de tekâmül etmektedir. Bu süreçte paradokslar da mevcuttur: Büyük bir atanın yeniden yorumlanması yeni değerlerin yayılmasına yararırken yeni bir kahramanın zuhuru eski bir modelin yeniden canlanmasını sağlayabilir.⁶ Tarihsel mitlerin ortaya çıkışlarını ve dönüşümlerini incelemek böylece kültür tarihçisi için önemli dersler vermektedir. Derginin bu sayısının amacı bu düşünceyi Abbasilerden günümüze kadar İslam medeniyeti bağlamında tartışmaktır. Dolayısıyla bu sayı İslam'ın Arap ortamı ile Türk ve İran dünyasını içine alan alanla yani Müslüman Doğu ile sınırlıdır.

İslam alemini betimleyen Arap coğrafyacıların çoğu Doğu (*el-Maşrik*) ile Batı'yı (*el-Mağrib*) yani Mısır'ın batısında yer alan bölgeleri karşılaştırmaya özen göstermiştir. 9. yüzyıldan itibaren Mağrib'i Abbasi iktidarın yörüngesinden çıkarak Müslüman İspanya'ya yönelmeye sevk eden tarihsel şartlardan kaynaklandığı için

⁵ Fabre, 1999, s. 237 (kahraman kelimesinin evrimi hakkında bkz. s. 236-239).

⁶ Amblematik şahsiyetlerin ve kahramanların ortaya çıkışı hakkında ve dönüşümleri hakkında yeni çıkan şu esere bkz. P. Centlivres, D. Fabre, ve F. Zonabend, 1998.

bu sınırlandırma coğrafi olmaktan ziyade siyasi ve kültürel düzeydedir. 10. yüzyıl ile 11. yüzyıl arasında Bağdat ve Kurduba halifeliklerinin güç kaybetmesi Batı'da olduğu gibi Doğu'da da Türkler gibi dışarıdan gelen grupların ya da batıda İmparatorluk tebası olan Berberler gibi ırkların iktidara geçmesine fırsat vermiştir.

Bu sayıda yer alan makalelerin tarihsel ve kültürel çerçevesini ele alalım. 8.-11. yüzyıllarda referans idealleri ve modeller oluşmuş, daha sonra Müslüman Doğu farklılaşmış işgalcilerin saldırılarına maruz kaldıkça bu modellerin yeniden yorumlanmalarının ve zenginleşmelerinin dinamiği gözlenmiştir. Ortaçağ döneminde mitik bağlantılar kişisel ya da hanedanlık düzeyindeydi. 17. yüzyıldan itibaren Batılı güçlerle özellikle de Ruslarla karşılaşmalar Orta Asya'yı baskı altına sokmuştur. Bu baskı, yeni mitik oluşumlara başvuran aidiyet dinamiklerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu hareket, 20. yüzyılda Müslüman Doğu'nun bütününe yayılmıştır.

Arap Geleneği ile İran ve Türk Etkileri Arasında Ortaçağ Hükümdarları Modelleri

Klasik İslam'da (8.-11. yüzyıllar) İdeal Hükümdar Modelinin İfadesi

7. yüzyıldan itibaren müminler Peygamberin hatırasını canlı tutmak istediler. Onun risaletiyle ilgili haberlerin (*ahbar*) emanetçileri olan müminler, bunları doğruluğu haber verenin ahlaki değerine göre takdir edilen kısa anekdotlar şeklinde nakletmişlerdir. Kuşku yok ki Muhammed'in şahsiyeti henüz o zaman sıra dışı bir insan⁷ niteliğindedi ve de harikuladeliğe bürünecekti. Peygamber ölünce hiç kimse onun hayatı hakkındaki tanıklıkları yazıya dökmeyi düşünmemişse de birkaç yıl sonra onun yaptıklarını, söylediklerini (hadisler) ve aynı zamanda onun gazalarına ilişkin anlatıları (megazi) yazıya dökmeksizin şifahen nakletme geleneği gelişmiştir. Şifahen nakledilen hadisler ve megaziler Muhammed'in yaşadığı çağın hatırasını gerçekten de canlı tutmuş ama zamanla bunlara bir yığın sahte unsurlar eklenmiştir. İlk İslam tarihi yazıları böylece hadisler, megaziler ve ahbarlara dayanılarak ortaya çıkmış; bu da kutsallaştırıcı bir tarihin taslağını oluşturmuştur.⁸ Peygamberin ve Ashabının fiilleri, güçlü bir sembolik değeri olan takip edilmesi gereken modeller konumuna yükseltilmiştir. Böylece tarih, *exempla* [Latince: örnekler] kaynağı oluyordu. Ancak Müslüman Doğu'da tarihsel gelenek yalnızca Peygamberin zamanıyla ilgili hatıralardan değil, özellikle Firdevsi'nin *Şahname* adlı eserinin naklettiği epik İran mirasından hareketle oluşmuştur.

Dolayısıyla Muhammed Peygamber, halifelerin kendilerini özdeşleştirdikleri ilk model olmuşsa da tek model o değildir. Onun hayatı bir paradigma yani Vahyin

⁷ "Allah'ın Resulünde sizin için güzel bir örnek vardır" (Kuran 33/21).

⁸ İslam'ın ilk yüzyıllarına ilişkin tarihçilik hakkında bkz. Chabbi, 1994; 1996.

altın çağı haline getirilmiştir. Muhammed, dini bir mesaj ve önceki yüzyılların krallığını reddeden yeni bir siyasal düzen taşıyan peygamber idealini temsil etmektedir. Halifelikle krallık arasındaki karşıtlığın o kadar da mutlak olmadığı görülmektedir. Nitekim *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk* (*Peygamberler ve Krallar Kitabı*) adlı eserinde Taberi, Kitabı Mukaddes ve İran geleneklerini açık biçimde halifelikte buluşturmaktadır: İlk yaratılmış insan olan ve İslam'ın peygamber olarak kabul ettiği Âdem'e eski İran'ın ilk mitik kralı Gayomarth tekabül etmektedir (Gilliot, 1993, s. 278).

Maverdi (öl. 1058) *El-Ahkamu's-Sultaniyye* adlı eserinde Müslüman topluluğun reisi olmak için gerekli vasıfları sayıp dökken ilk din bilginlerinden biridir. Böyle bir reis, *adalete* sahip olmalıdır. Temeli, şeriatı tefsir ve tatbik etmek için zaruri bilgi olan ilim içinde yer alan bu vasfı Maverdi, ahlaki ve dini mükemmellik durumu olarak tanımlamaktadır (Lambton, 1980a, s. 419). Gerçekten de *Daru'l-İslam*, *Daru'l-adl* ile eşdeğerdir. Daha sonra *adl ve ilm* nitelikleri Yunan ve İran'ın siyaset sanatı geleneği tarafından etkilenmiş olmakla birlikte Prenslerin Aynaları⁹ adlı eserlerde önemli bir rol oynamıştır (Lambton, 1980b, s. 92-93).

Gerçekten de Aynalarda Davut, Süleyman, İskender, Erdeşir ve Hüsrev Anuşirvan, meşru hükümdarlık ve adalet motiflerini canlandırmaktadırlar: Bu peygamberler ve krallar silsilesi böylece İslam ile ondan sonra gelen yüzyıllar arasında siyasi bir devamlılık oluşturmaktadır (Dakhliya, 1998, s. 35). Gazzali'ye (öl. 1111) göre eski kralların adaletinin temeli krallık şanına (*ferri izadi*) dayanıyordu. Bu şan, Allah'ın peygamberlere bahsettiği karizmaya benzer bir vergiydi: İdeal Müslüman hükümdar bu krallık şanının taşıyıcısıdır. O, hem erdemli krala¹⁰ ilişkin Helen-Fars ve Kutsal Kitap geleneğine hem de İslam'ın idare anlayışına dayanım bileşik bir şahsiyet olarak görünmektedir.

Araplaşmış Doğu ile İranlı Doğu ve Daha Sonra da Türk-İran Arasındaki Farklılaşma (9.-11. Yüzyıllar)

Endülüs ve Mağrip'in kaybedildiği 9. yüzyıldan itibaren hilafetin siyasi birliği Doğuda bozulmaya başlamıştır. Tolunoğulları (868-905) Mısır'da özerklik statüsüne sahipken İran'ın doğusunda halife Memun'un valileri olan Tahiriler (821-873) ile Samanoğulları (819-1005) yarı özerk İranlı yerel hanedanlıkların oluşmasına yol açmıştı. 10. yüzyılda Abbasilerin etkin gücü Irak ile sınırlı hale gelmiştir. Fatimilerin

⁹ Prenslerin Aynaları, Ortaçağda ortaya çıkan bir edebi türdür. Rahipler tarafından krallara yönelik yazılan bu kitaplar, Tanrı'nın iradesi doğrultusunda hüküm sürmek için kralların uymaları gereken tavsiyelerden ve ahlaki ilkelerden oluşuyordu (ç.n.).

¹⁰ Prenslerin Aynaları'daki hükümdarın imajı hakkında bkz. Lambton, 1954, s. 47-55; 1980a, s. 420-422; 1980b, s. 96-99, 105; Fouchécour, 1986, s. 89-93.

(909–1171), Kuzey Afrika'ya ve daha sonra da Mısır (969) ile Biladü's-Şam'ı (Büyük Suriye) zapt ederken, Bağdat'ı 945'te ele geçiren Büveyhilerin (932–1062) İran'ın büyük bir kısmına hâkim oldukları bilinmektedir (Bkz. harita 1 ve 2).

Harita 1: İran dünyası



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

9. yüzyılın ortasında Samanilerin Buhara'daki sarayı doğu İran'da kültür merkezi haline gelmiştir. Bu dönemde orta Farsçanın (Pehlevi) varisi olan saray dili *dari* gelişmiştir. Arap alfabesini kullanan dari dili, Samaniler tarafından geliştirilmeye ve kullanılmaya devam eden Arapça yanında edebiyat dili haline gelmiştir (Canfield, 1991, s. 6–7). Fakat yavaş yavaş *dari* dil, doğu İran'ın *lingua francası* [ortak dili] haline gelen Arapçalaşmış bir Farsça olan *farsi* karşısında yok olmuştur (Frye, 1997, s. 173). Farsça, Arapça kelimelerle zenginleştiği için şiirde sesli harflerin¹¹ uzun veya kısa değeri üzerine kurulan Arap dilinin ölçü sistemini benimsenmiştir (Frye, 1997, s. 62).

Samani hükümdarı Mansur b. Nuh (961–976) Taberi'nin iki önemli eserini, yani onun tarihini ve Kuran tefsirini Farsçaya tercüme ettirme işine girişmiştir. 963 yılında Mansur, bakanı Bel'ami'den *Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk'u*¹² tercüme etmesini istemiştir. Bel'ami, bazı anlatıları¹³ dışarıda bırakıp başkalarını düzelterek ve sözlü rivayetler ekleyerek Taberi'nin anlattıklarını peş peşe gelen bir anlatım şeklinde

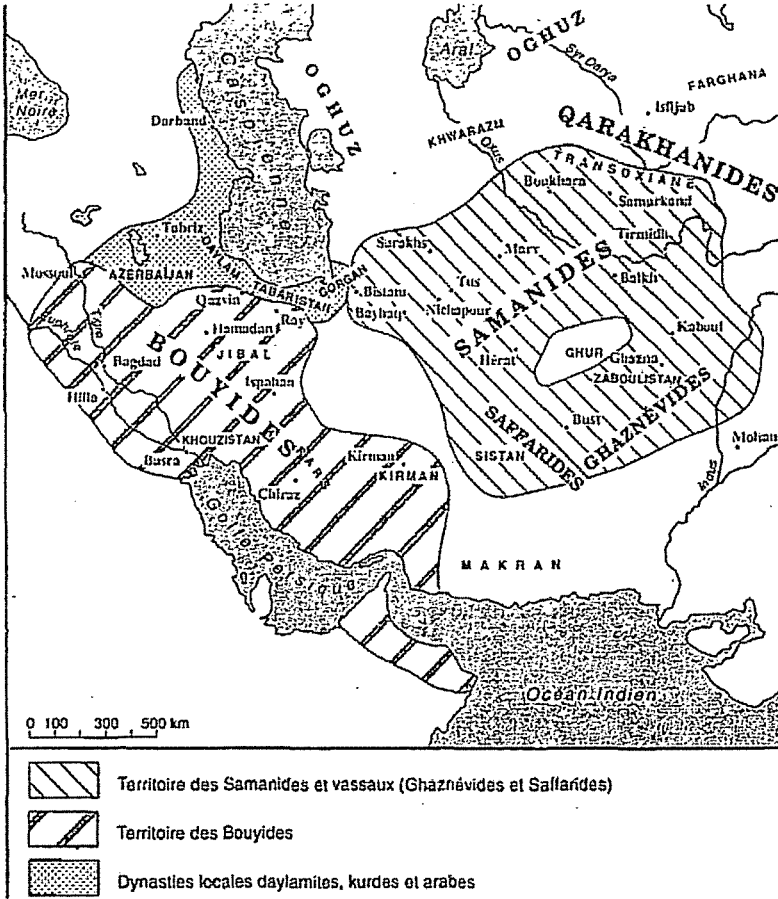
¹¹ Orta Farsçada şiir, heceye dayalıydı.

¹² Lazard, s. 38–45; Frye, 1967, s. 71; Canfield, 1991, s. 7; Meisami, 1999, s. 19.

¹³ Örneğin Balami, Taberi'nin Abbasilere bağlı olarak gösterdiği ilk Samanilere yapılan atıfları göz ardı etmektedir.

yeniden yapılandırmıştır. Bu çalışma, kapalı biçimde Samanilere dayandırarak İslam'ın bütünleşmiş bir tarihi ile sonuçlanmıştır (Meisami, 1999, s. 27). Kayda geçirilen yüz altmış el yazması, Belami'nin eserinin ününü göstermektedir (Elton, 1990, s. 287). Taberi'nin *Tefsir*'inin tercümesi ise Maveraünnehir'deki bir grup âlimin ortak eseri gibi görünmektedir. Muhtemeldir ki bu tercüme yalnızca saray çevresine değil, camilerdeki tedrisata da yöneliktir: Kuran ayetleri bu tercümede Farsçaya aktarılmıştır; hâlbuki *Tarih*'te durum böyle değildir (Meisami, 1999, s. 36).

Harita 2: Ortaçağda İran



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

Muhtemelen Taberi'nin kitaplarının bu tercümeleri, yeni bir güç naklinin ifadesini yansıtmaktadır. Gerçekten de İran'ı fethettikten sonra Araplar orta Fars-

çadan bazı eserleri Arapçaya tercüme ettirmişler ve Sasanilerin idare geleneğini benimsemişlerdi. 10. yüzyılda İmparatorluğun doğusunda dünyevi iktidarı ele geçirdiklerini sembolize etmek için Samaniler Taberi'nin Farslaşmış eseri aracılığıyla onun otoritesine sahip çıkmışlardır (Meisami, 1999, s. 29).

Destansı-tarihsel tür de bu dönemde Horasan'da doğmuştur. Bu türden ilk eser, 957 yılında Tus valisi olan Muhammed b. Abdürrezzak tarafından sipariş edilen ve bugün yalnızca önsözüne sahip olduğumuz nesir biçimindeki *Şahname*'dir. Bu kitap, Muhammed b. Abdürrezzak'ın bakanı Abu Mansur el-Ma'mari tarafından kaleme alınmıştır (Lazard, s. 36-37; Meisami, 1999, s. 20). Giriş bölümünde Abu Mansur el-Ma'mari, Ebu Mansur Muhammed b. Abdürrezzak'ı hizmetlerinden dolayı şükran nişanesi olarak kendisine Tus ve Nişapur şehirleri bahşedilen Kanarang'a dayandıran uzun bir soy kütüğü sunmaktadır (Meisami, 1999, s. 21). Kitabın amacı açıktır: Bir vali belki de Horasan hükümdarı olarak Ebu Mansur'un konumunu güçlendirmek (Meisami, 1999, s. 20). Bu *Şahname*'yi hem nesir hem de kafiye tarzında başka eserler takip etmiştir. Kısa bir süre sonra saray desteği olmadan Firdevsi kafiyeli *Şahname*'sini yazmaya başlayarak 1010'da Samanilerin ortadan kalktığı bir dönemde tamamlamıştır. Firdevsi'nin *Şahname*'si İslam öncesi kahramanlık motiflerini hatırlatarak İran milli duygusunu perçinlemiştir.¹⁴ Diğer bir netice ise şiirin, İran'ın en üstün derecedeki sanatı haline gelmiş olmasıdır (Canfield, 1991, s. 7).

Firdevsi'nin *Şahname*'sinin etkisi 11. yüzyıldan itibaren belirgin hale gelmiştir.¹⁵ Hatta bu milli destan İranlıların kolektif kimliğini belirginleştirmiş görünmektedir. Gerçekten de bu eserde hadiselerin devresel görünümü İranlıların hareketli tarihinin farklı safhalarını yorumlama imkânı veriyordu. Şahname, İran toplumunun asırlar boyunca kendini seyretmesine aracılık eden aynadır. Bundan dolayıdır ki Cengiz Han'ın fethine ilişkin trajik olayları okumak için Ata Melik Cüveyni, Firdevsi'nin destanını kullanır. Cüveyni'nin *Tarihi Cihan Güşa* (Dünya Fatihinin Tarihi) adlı eserinde geçen ve geçmiş ile hazır arasındaki analogilerin altını çizen alıntılarının amacı Cengiz Han'ı yeni bir Afrasiyab haline getirmek ve böylece de onu İran tarihine dâhil etmektir (Mélikian-Chirvani, 1997, s. 145).

8. yüzyıldan itibaren halkların göçleri ve bunun akabinde geçici imparatorluklar kuran kabilevi konfederasyonların oluşumundan dolayı Orta Asya bir Türk sahası haline gelmişti. 9.-11. yüzyıllar arasında İslami kazanımla İran edebiyat geleneğini birleştiren ve İran'ın doğusunda iktidarı yeni ellerine geçiren yeni Müslüman Türk hanedanlıkları tarafından desteklenen Türk-İran İslam kültürü oluşmuş ve yavaş

¹⁴ Bu eserin yapısal analizi hakkında bkz. Fouchécour, 1976, s. 171 -202.

¹⁵ Şahname'nin İran dünyasındaki etkisi ve kültürel sonuçları hakkında şu çalışmalara bkz. Mélikian-Chirvani, 1997; 1988 ; Meisami, 1993; 1995.

yavaş gelişmiştir (Canfield, 1991, s. 12).

Karahanlılar konfederasyonu¹⁶ 10. yüzyılın ortasında İran etkisindeki İslam'a girmiştir. Samanilerin zayıf düşmesinden faydalanan Karahanlılar 992'de Buhara'yı işgal etmiş ve daha sonra Gaznevilerin yardımıyla Samani otoritesine son vermişlerdir. Bozkırdaki geçmişlerine çok sadık olan Karahanlılar, Türk-İran İslami kültürünü geliştirmişlerdir. Bu kültürde Arap ve İran geleneklerinin yanında Türk unsur da doğal olarak yer alıyordu. Böylece Türk edebiyatı ortaya çıkmıştır: Balasagunlu Yusuf 1069 yılında Kaşgar'da *Prenselerin Aynaları* geleneğinde uzun bir öğretici Türkçe şiiri, yani *Kutadgu Bilig'i* tamamlamıştır. Firdevsi'den etkilendiği görülen yazar bu kitapta *Şahname*'deki ölçü (*mütekarib*) ve destansı tarzı benimser. Firdevsi'nin İranlılar için yaptığı şeyi, Yusuf da Türkler için yapmaya çalışmıştır. Yani Yusuf, Arap geleneği yanında Türkler için açmaya çalışır ama İran destan geleneğini İslami bir tarzda aktaran Firdevsi'nin aksine onun hareket noktası Türklerin efsanevi gelenekleri değil İran-Arap İslami ideallerdir. Yusuf, Türklerin hükümdarlık ve bilgelik geleneklerinin Arapların ve İranlılarınkine eşit veya üstün olduğunu göstermeye çalışır (Dankoff, 1983, s. 1).

Diğer taraftan bu kitapta milli destanın Turani önderi olan Afrasiyab, Türk milli kahraman Alp Er Tunga (Leopar Kahraman) ile özdeşleştirilmektedir.¹⁷ Birkaç yıl sonra Kaşgarlı Mahmut da, 1072'den itibaren kaleme alınan Divân-ı Lügâti't-Türk adlı eserinde bir çok kez Afrasiyab'dan söz etmektedir: "Türklerin büyük kağanı Afrasiyab'ın asıl adı Tonga Alp Er'dir" (Bazin, 1989, s. 37). İranlıların Farsçaya yaptıkları gibi Türkler de Arap ölçüsünü kendi dillerine uyarlamışlardır. Fakat Louis Bazin'in belirttiği gibi bu yeni ölçünün altında o şahsiyetin hatırasını canlı tutan halk şiirinin heceli mısraları saklıydı (Bazin, 1989, s. 38-39). Tonga Alp Er'in mitik boyutu, *Şahname* okurları olan Türk aydınlarını onu o dönemde Türk Orta Asya ile aynileştirilen Turan'ın bir kahramanı olana Afrasiyab ile özdeşleştirmeye itmiştir. İran milli destanı gerçekten de *İran* ile bu bağlamda göçebe unsura işaret eden *Turan*'ı karşı karşıya getiren savaşlarla ilgili birçok anlatıyı aktarmaktadır.¹⁸ Kendilerini Âl-i Afrasiyab (Afrasiyab'ın Evi) terimi ile tanımlayan Karahanlılar, Türk kimliklerini ifade ediyorlardı ama onu İran kültürü açısından tanımlıyorlardı.

Karahanlılar döneminde ortaya çıkan Türk-Fars İslam kültürü, onlardan sonra

¹⁶ Oryantalistler, hükümdarların unvanlarında çoğu zaman yer alan İlek (ilig) ve Kara terimlerinden hareketle bunlara İlek Hanlar ya da Karahanlılar adını 19. yüzyılda koymuştur.

¹⁷ Bkz. Bazin, 1989, s. 37-42. Afrasiyab'a Avesta'da mitik bir şahsiyet, tarihselleşmiş bir tür kötü ruh olan Frangrasyan, yani İran'ın suyunu tutanlardan biri şeklinde karşılaşılmaktadır. Bkz. Frye, 1993, s. 43.

¹⁸ Frye'a göre bu husumet muhtemelen Avesta'daki İyi ile Kötü güçler arasındaki mücadeleyi simgelemektedir. Bkz. Frye, 1993, s. 42-43; 1997, s. 99-101.

gelen Türk hanedanlıkları tarafından yayılmıştır. Samanilerin kendi ordularına Türk köleleri dahil ettikleri ve bunların da bağımsızlıklarını kazanarak Gazne'de bir hanedanlık kurdukları ve Gazneviler (989–1149) adının da buradan geldiği bilinmektedir. Samanilerin sarayında yetişen Gazneviler Arapça ve Farsça konusunda çok bilgiliydiler. Gazne ve daha sonra ikinci başkentleri olan Lahor, Semerkand, Buhara, Bağdat ve İslam dünyasının diğer şehirlerindeki bilgileri çeken İslam kültürünün yayılma merkezleriydi. Maverünnehir'de Karahanlıların yerine geçen Selçuklular (1040–1118) 1084'ten itibaren Irak ve Suriye'nin kuzeyinde hâkimiyet kurdular ve aynı zamanda burada İran kültürünü yaydılar. *Bahru'l-Fevaid* başlıklı Farsça bir Prenslerin Aynaları, Atabek Arslan Aba b. Ak-Sungur'a ithafen 13. yüzyılda Halep'te yazılmıştır. Bu eserin yazarı bilinmiyor ama o muhtemelen Türk sultanlar tarafından İran'dan Suriye'ye getirilen bu din âlimiydi (Meisami, 1991, s. X).

Türklerin İran'da iktidarı ele geçirmesi bir kopukluk meydana getirmemiştir: Gelenler hızlı biçimde Farslaşmıştır. Bu dönemden itibaren elitler açısından Türk dünyası ile İran dünyası arasında bir kopukluk değil, Türk-İran kültür sahası oluşmuştur. Türklerin gelişi böylece İslam öncesi Orta Asya'nın eski kültür birliğinin yeniden ortaya çıkışı gibi İslam, İran ve Türk kültürlerini irtibata geçirmiştir. Gerçekten de asırlar boyunca, bir taraftan Panunya ovalarından Çin Seddi'ne diğer taraftan Sibiryadan Hint Okyanusu'na uzanan coğrafi saha İran platosuna temas eden geniş bir medeniyet sahasını oluşturmuştur. Antik çağdan beri bozkırlar ve vahaların serpiştiği alanların ard arda yer aldığı iç Asya'nın tarihine yerleşik olanlarla göçebe çobanlar arasındaki karşılıklı husumet damgasını vurmuştur.¹⁹ Bozkırdaki göçebelerin akınları çoğu zaman kuvvet yoluyla hâkimiyet sağlamak ve şehir yerleşim merkezlerinin imhasıyla sonuçlanıyordu (Subtelny, 1994, s. 46). M.Ö. 7. yüzyılın sonundan M.S. 4. yüzyıla kadar bozkıra Farsça konuşan iki kabile, yani İskitler ve Sarmatlar hâkimken Maverünnehir'deki vahalarda Moğolistan ve Çin'e yönelik ticari faaliyetleri ve burada icra ettikleri güçlü kültürel etki ile bilinen Soğudlar yaşıyordu.²⁰ Bu durum İslam döneminde devam etti. Antik çağda olduğu gibi Maverünnehir'deki²¹ vahaların İranlı sakinleri İran'ın kültürünü, mitlerini, temsil sistemlerini Orta Asya'nın tamamına yaydılar.

¹⁹ Antik çağdan bu yana bunlar klasik yazarlar tarafından çoğu zaman olumsuz terimlerle tanımlanmıştır. Bkz. Briant, 1982, s. 12-56. Krallık konfederasyonu, kabileler bütünü açısından en istikrarla biçimdir. Böyle bir imparatorluğun ilk örneği Hsiung-nu (M.Ö. 209- M.S. 155) imparatorluğudur. Bu modeli Türkler (552-630), daha sonra Uygurlar (745-840) ve Moğollar benimsemiştir. Bkz. Barfield, 1989, s. 8-11.

²⁰ Soğud alfabesi bazı Türk yazı biçimlerinin kaynağıdır.

²¹ Frye (1991, s. 37) bu bölgeyi "Orta Asya Mezopotamya'sı" diye isimlendirmektedir.

12. Yüzyıldan İtibaren Arap Doğu: İman Uğruna Savaşın Modelinin Yeniden Yorumlanması

Müslüman Arap Doğuda, Mısır ve Doğu ülkelerinde 10. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan güçler her şeyden önce Peygamberin taklidi olan Kitabı Mukaddes'teki şahsiyetlerden etkilenen klasik ideal hükümdar modelini referans almaya devam etmişlerdir. 11. yüzyılın sonunda haçlı seferleri *cihat* ruhunu canlandırdı ve Peygamber Muhammed'in *Siret*'ini model alan Arap halk edebiyatının (*siyer şa'biyye*) oluşmasını sağladı.²² İman uğruna savaşan kişi modeli Eyyubiler ve daha sonra da Memluklar döneminde yeniden canlandı. Haçlılar üzerine kazanılan ve Kudüs'ün alınmasıyla sonuçlanan zaferler Selahaddin'i bir İslam kahramanı konumuna getirdi. Ancak onun şahsiyeti birkaç on yıl sonra Haçlıları ve Moğolları yenen ve henüz hayattayken örnek alınacak biyografilere konu olan başka bir mücahidin yani Baybars'ın gölgesinde kalmıştır. Bu biyografilere göre Baybars her durumun üstesinden gelmekte, "ne gecelerin ne de gündüzlerin uzunluğuna" aldırış etmeksizin savaşabilmektedir (Sublet, 1998, s. 104). Moğolların ilerleyişi karşısında Selahaddin'in mirasını kurtarmak için Baybars'ın savaşa girişmesi İslam birliği adınadır (Sublet, 1998, s. 108–109). Muhammed ve ilk halifeleri taklit etmekle bu iki sultan iman uğruna savaşan kişiyle ilgili klasik modeli yeniden ortaya koymuş oluyordular.

Paradoksal biçimde Ortaçağda Selahaddin figürü Latin Batı'da İslam'da- kinden daha çok sayıda mitik oluşuma yol açmıştır. Hıristiyanlar savaşta cesaret dolu ve esirlere karşı bağışlayıcılık gösteren Selahaddin'in şahsiyetinde şövalyenin faziletlerini görmüşlerdi (Richard ve Aigle, *aşığya bkz.*).

Memluk sultanı Melik Eşref Halil de İslamleştirilmiş İskender şahsiyeti aracılığıyla Antik çağa bir atıf eklemekle beraber bu modeli takip etmektedir. Halep kalesinin 1292 yılında yazılan kitabesinde Melik Eşref Halil ideal prensin vasıfları ve faziletleriyle donatılmıştır: O, adaletle hüküm sürmeyi sağlayan bilgiye sahiptir. Ancak bir de İskenderü'z-Zaman, yani Zamanın İskender'i unvanını kendisine mal ederek o, hem büyük bir fatih hem de Kuran'daki Zülkarneyn (İki Boynuzlu) olan İskender şahsiyetinin muğlaklığı üzerinde oynayarak fetihlerini geçerli saymayı hedefliyordu. François de Polignac'ın belirttiği gibi Ye'cüc ve Me'cüc halklarının yolunu kesmekle ünlenen İskender'i (Bacqué-Grammont, Polignac et Bohas, *aşığya bkz.*) model olarak seçmekle sultan fetihlerini eskatolojik bir perspektife yerleştirmiş oluyordu: Melik Eşref, *Daru'l-İslamı* işgal eden kafir Moğolları kovuyordu.

İki yüzyıl sonra Arap dünyasının dışından gelen yeni fatihler, yani Osmanlılar,

²² Arap halk edebiyatı hakkında bkz. Lyons, 1995.

Yakın Doğu'ya hâkim olmuşlardır. 1516-1517'de I. Selim Biladü's-Şam ve Mısır'ı ele geçirerek Memluk iktidarına son vermiştir. Bundan böyle Osmanlı hükümdarlar Şahname'deki modelden etkilenmeye devam ederek Arap geleneğinin takipçileri olarak ortaya çıkmışlardır. Gerçekten de Osmanlı sarayının tarihçileri, yani *Şehnameciler*, Aynalar'daki ideal modeli, İran'dan alınan bir edebi tür olan İran milli destanı aracılığıyla yeniden ele almışlardır. İslam dünyasının liderleri olarak kendilerini takdim eden Osmanlıların Sünnilikleriyle uyum içerisinde olması için *Şehnameciler* Firdevsi'nin İskender'ini İslamileştirmişlerdir. 16. yüzyılda Türk müellif Ahmedî, Muhteşem Süleyman'a ithafen bir *İskendernâme* yazmıştır. O, bu eserde, Muhammed ve İskender'in hayatından sürekli peş peşe gelen kesitler sunmakta ve İskender'i Peygamber'in müjdecisi olarak betimlemektedir. Bu kitabın amacı Peygamber Muhammed'in yürüttüğü kutsal savaşın bir tekrarı olarak takdim edilen Balkanlar ve Doğu Avrupa'daki Osmanlı fetihlerine meşruluk kazandırmaktır (Hillenbrand, 1996, s. 205).

13. Yüzyıldan Sonra Türk-İran Doğu

13. yüzyılda Moğol akınları, Haçlı seferlerinden bu yana hissedilir halde olan farklılığı iyice artırarak Türk-İran dünyasını Arap Yakın Doğu'dan ayırmıştır. Moğol fetihleriyle Aynalardaki ideal hükümdar böylece başka bir modelle, yani prototipi Cengiz Han olan bozkırın reisi modeliyle zenginleşmiştir. Cengiz Han'ın aksine Şahname'de betimlenen Turanlı hükümdar Afrasiyab'ın tarihsel derinliği yoktu.

Gelmiş geçmiş en büyük göçebe imparatorluğun 13. yüzyılda kurucusu olan Cengiz Han girişim ruhu ve uyum kabiliyeti isteyen göçebe hayat tarzından alınan bozkırın reisinin en karakteristik özelliklerini kendinde topluyor ve savaş niteliklerini geliştiriyordu: Diğer kabilelere karşı yürütülen akınlar reisin şanının yüceltiyordu (Fletcher, 1986, s. 17). Bozkırın reisi aristokrat kökenlidir ama zorluklar onu hayatının bir kısmını birkaç taraftarla birlikte sürgünde geçirmeye mecbur etmiştir (Manz, 1988, s. 115). Cengiz Han'ın babası Yesigey, çeşitli Moğol kabilelerini kendi otoritesi altında toplamayı başarmıştı. Oğlu sekiz yaşındayken onu, Moğolların geleneksel düşmanı olan Tatarlar zehirlemişti. Herkes tarafından terk edilen aile, ileride Cengiz olacak Timuçin'in karizması ve kabiliyeti sayesinde diğer kabileler üzerinde hâkimiyet kuruncaya dek kara bahtıyla yaşamaya devam etmiştir (Manz ve Aigle, *aşağıya bkz.*).

Göçebe bir imparatorlukta kişisel nitelikler reisin seçilmesinde son derece önemli bir rol oynamaktadır.²³ Ancak iktidar ideolojisi²⁴ Tengri'nin insanlara,

²³. Türk-Moğol dünyasında büyük Han'ı tayin etmek çeşitli adaylar arasında nasıl bir müsabaka yapıldığına ilişkin çok sayıda efsane hakkında bkz. Sinor, 1993.

²⁴. Türkler (Çin transkripsiyonuna göre T'u-şue) reislerinin (kagari) göksel karizmayla mücehhez olduğuna

özellikle de iktidarı ellerinde bulunduranlara gönderilen karizmayı (ulug, kut ulug) değerlendirmektedir. Bu karizma idare etmek için gerekli "hayati gücü" simgelemekte (Togan, 1998, s. 8-9), eski İran krallarının temeli Avesta'da yer alan krallık şarına²⁵ benzemektedir. Seçimin kabul edilmesinde şaman merkezi bir rol oynamaktadır. Cengiz Han 1206 yılındaki kurultayda kağan seçildiğinde şaman Kököü Teb Tengeri²⁶ onun semavi vekilliğini şöyle teyit etmiştir: "Tanrı benimle konuştu ve dedi ki: Bütün yeryüzünü Timuçin ve evlatlarına bahşettim ve ona Cengiz Han adını koydum"²⁷

Cengiz Han'ın 1227'deki ölümünü takip eden birkaç on yıl içerisinde imparatorluk altı nüfuz alanına bölündü (ulus): Volga'nın alt kolu ile Kıpçak bozkırları bölgesinde yer alan Altın Ordu ulusu, Batı Sibiryaya ile Sir Derya'nın alt havzasında yer alan Ak ordu ulusu, Balkaş gölünün güneyi ile Maneraünnehir'de yer alan Çağatay ulusu, İrtiş ile Selenge arasında yer alan Ogodey ulusu, Moğolistan'daki Tolui ulusu (bkz harita 3).

İlhanlılar hanlığı, Cengiz Han'ın ikinci halefi olan büyük han Mönke'nin emri üzerine 1253'te kurulmuştur. Orta Asya ulusları içerisinde Moğolların hızlı bir biçimde Müslüman olmuşlardır. Oysa bunların İran'da ihtida etmesi ancak Gazan Han'ın 1295'te tahta çıktığı zaman Müslüman olmasından sonra gerçekleşmiştir. Çin Moğolları Yuanlar 13. yüzyıldan itibaren Lamaik Budizm'i kabul etmişlerdir. Daha sonra Cengiz Han ile Budizmin meşruiyeti çok güçlü biçimde devam etmiştir.²⁸ 1644'te Mançular King Çin hükümdarlığını kurduklarında kendilerini Cengiz Han'ın eserinin devam ettiricileri ve Budizm'in hamileri olarak takdim etmişlerdir (Bawden, 1989, s. 25-27). Cengiz Han imgesinin bu çeşitli dini evrenlerde yayılması ve uyarlanması, bozkırların fatihi mitinin kalıcı biçimde

inanırlardı. Kendilerini t'ien so-li (Gök tarafından yerleştirilmiş) terimiyle ifade eden Hsiung-nu hükümdarlarında bu düşünce belirgindir. Bu karizmatik güç hakkında bkz. Mori, 1981, s. 76-94.

²⁵ Eski Farsçada (farrah), orta Farsçada (haranah), modern Farsçada (far).

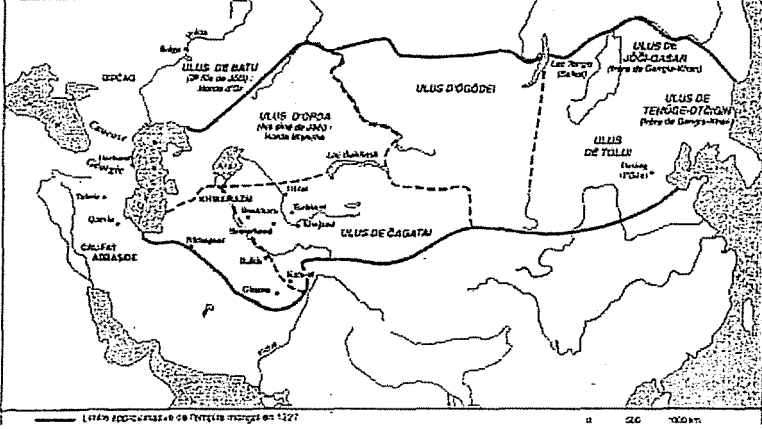
²⁶ Tengeri (Tngri, Tengri) kelimesi, saygı ifadesi olarak insan isimleri için de kullanılabilir. Kököcü şamanının işlevi bu ismin kullanımını doğrulamaktadır (*Histoire secrète des Mongols*, dip. 53, s. 298).

²⁷ Cüveyni, I, s. 39. *L'Histoire secrète des Mongols*'da (§ 244-246) Cengiz Han'ın otoritesini sorgulama cüreti gösteren Kökö-Cüteb-Tengri'nin nasıl ölüme mahkum edildiğini nakledilmektedir. Kökö-Cüteb-Tengri'yi Cengiz Han ile karşı karşıya getiren mücadelede Gök tarafından korunduğu için Cengiz Han'ın konumu sağlamlaşmıştır. Tengeri kavramı hakkında bkz. Beffa, 1993 ; Togan, 1998, s. 140. Yine de şaman, Hülagu'nun 9. Louis'ye 1262'de yazdığı mektupta büyük Han'ın görevinin terminatçısı olarak geçmektedir (Fletcher, 1986, s. 35).

²⁸ Çin Yianlarında iktidar sembolüğü iki meşrulaştırma unsuruna dayanıyordu. Kubilay ve Tibetli rahip Fags-pa Lama tarafından tesis edilen ilke misali han, Cengiz Han'ın soyundan gelmeli ve iki alanın (*koyar yosun*) birleşmesi ilkesine riayet etmeliydi: Devlet (*törö*) ile din (*şa şini*). 16. yüzyılda Cengiz Han imgesi bu modele uyarlanarak Budda'nın gerçek bir hululüne dönüştü (Elverskog, 1999, p. 75-86).

kabul edildiğini göstermektedir.

Harita 3: Moğol Çağında Orta Asya



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

1370'te Türk kökenli yeni bir göçebe fatih olan Timur Leng, Semerkant'da iktidarı ele geçirmiş ve kuzeydeki Moğol imparatorluğunu yeniden fethetmiştir. O, kendisini Çağatay ulusunun hamisi rolünü oynayarak ve Cengiz Han soyundan gelen bir kadınla evlenip ve böylece *kurgen* (hanedanlık damadı) unvanını üstlenerek bağlanmaya çalıştığı Cengiz Han'ın eserinin ihyâ edicisi olarak takdim etmiştir. O da Cengiz Han gibi zor bir gençlik dönemi geçirmiş, onun gibi seçimi esasında savaşçı vasıfları kabul görmüştür.²⁹ Üstelik Timur Leng, velilerin karizmasına layık doğüstü güçlere sahip bir İslâm savaşçısı imgesini de üstlenmiştir (Manz et Aigle, aşağıya bkz.).

16. yüzyılın başında Maverâünnehir'in Özbekler tarafından 1501 ile 1507 arasında fethedilmesi yeni bir Cengiz Hanlı iktidarın iş başına geldiğine işaret etmektedir. Özbekler, Aral denizinin kuzeyinde yer alan Altın Ordu'nun batı bölgelerindeki kabile konfederasyonundan geliyorlardı. Cengiz Han'ın soyundan gelen Şeybani (1451-1510), bu kabileleri bir araya getirdi: Timur Leng gibi Şeybani meşruiyetini bozkıra ve İslâm'a dayandırdı. Onun biyografisi olan Muhammed Salih kendisine ithafen bir *Şeybaniname* kaleme almıştır. O bu kitapta şöyle yazar: "O [Şeybani],

²⁹ Onun seçilmesini ilişkin 19. yüzyıl Volga Tatarları arasında yayılan efsaneleri zikreden Sinor'a (1993, s. 242) bkz.

Cengiz Han'ın soyundan gelmekte ama onun yeri bütün hanların üstündedir. O, Kuran'ı takip etmektedir" (Kılıç, 1997, s. 59). Fetihlerine Cengiz Han tarzı bir meşruiyet kazandıran Timur Leng böylece bir gasp edici olarak takdim edilmiştir. Özbeklerin fethi sonucunda Harezmi'de Kiva hanlığı, Maveraiünnehir'de Buhara hanlığı ve Fergana'da Kokand hanlığı olmak üzere üç Devlet meydana gelmiştir. Özbekler, Orta Asya'da Cengiz Han geleneğini kuvvetlendirmişler ama Müslüman ve kültürel bir prestij arayışında oldukları için Türk-İran İslam kültürünün öncüleri haline gelmişlerdir. Kiva hükümdarı ve Çağatay dilinin tarihçisi olan Ebul Gazi Bahadır Han (1603-1663), Şeybanilerin tarihinden ibaret olan *Şeceratül Etrakı* kaleme almıştır. O, bu eserde Türklerle Moğolları doğrudan Yafes'in soyundan geliyor göstermektedir: "Türk, Yafes oğlu [Yafes'in oğlu] adını aldı. O, canlı ve hikmet doluydu [...], çadır yaptıran ilk hükümdar odur [...]. Türk, ölümlükten iktidar gücünü büyük oğlu Tutuk'un eline verdi [...], o [Tutuk], İran krallarının ilki olan Keumar'sın çağdaşydı" (Desmaisons, 1970, s. 8-9). Yazarın amacı, Türkleri eski İran geleneğine bağlamakla birlikte selamete ilişkin Kutsal Kitap tarihi içerisinde onlara bir yer vermektir. Şeybanilerin ataları böylece Müslüman olmuş ve İranlaşmış Özbeklerin öncüleri olarak görülüyordu. Moğol imparatorluğunun etkisi güçlü ve kalıcı bir meşrulaştırma unsuru olmaya devam etmiştir. Ruslar bu bölgeyi fethettikten sonra halklar İslami kimliklerini ifade etseler de Cengiz Han önemli bir sembolik referans olarak devam edecektir.

16. Yüzyıldan Günümüze Mitik Modeller ve Milli Kimliklerin İcadı

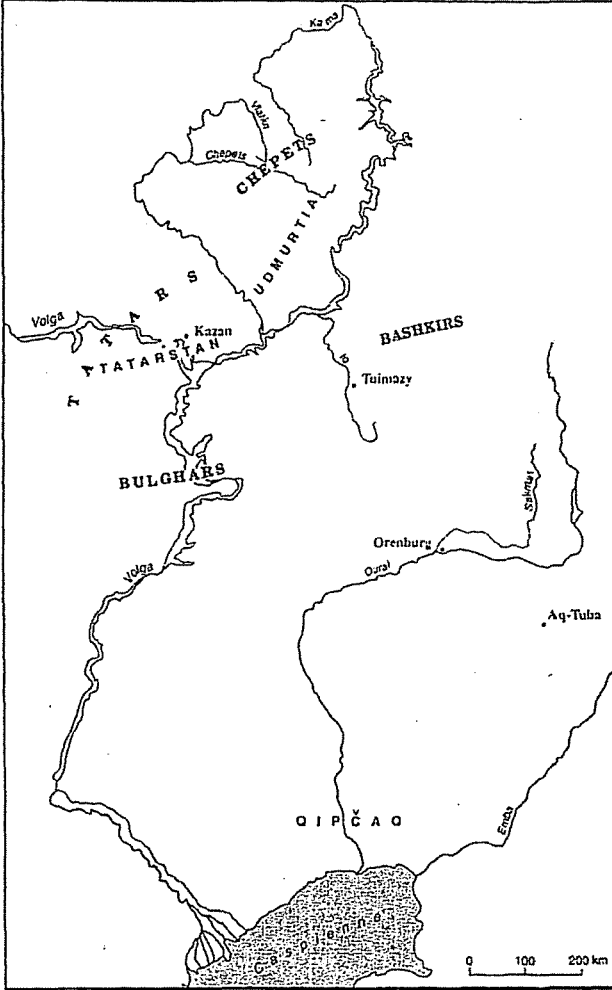
19. Yüzyıla Kadar Rusya Müslümanları ile Orta Asya Halklarının Mitik Referansları

Cengiz Han imparatorluğunun bölünmesinin, hızlı biçimde Müslümanlaştıktan sonra Rusya'nın bir kısmını hâkimiyeti altına alan Altın Ordu hanlığının ortaya çıkmasına neden olduğunu görmüştük. İki buçuk yüzyıl süren Tatar "esareti" Volga boyunca ve Batı Sibiryada Türk kabilelerin yerleşmesiyle sonuçlanmıştır (Spuler, s. 1141). 15. yüzyılın sonundan itibaren Altın Ordu hanlığının parçalanmasını Volga üzerindeki bağımsız Kazan hanlıklarının, Aral'ın kuzeyinde Astrakan hanlığı ile Karadeniz'in üstündeki Kırım hanlığının 1438'de oluşması hızlandırmıştır. 16. yüzyılın ortasında eski Altın Ordu toprakları Korkunç İvan tarafından fethedilmiştir: 1552'de Kazan, 1556'da ise Astrakan.

Rus hâkimiyeti altındaki Müslüman topluluklar tedricen kendi İslami kimliklerini ifade etme yollarını aramışlardır. 17. yüzyılın başında Ural ve Volga Müs-

lûmanlarında tarihçilik geleneği ortaya çıkmıştır (bkz. harita 4).

Harita 4: Volga Memleketleri



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

En eski metin, o dönem Moskova'nın vesayeti altında bir Cengiz Hanlı tarafından yönetilen Kasimov hanlığında 1603'de tamamlanan *Camii't-Tevarih*'tir. Çar Boris Godunov'un (1598–1605) övgüsünü İlhanlıların resmi tarihçisi olan Raşidüddin'in

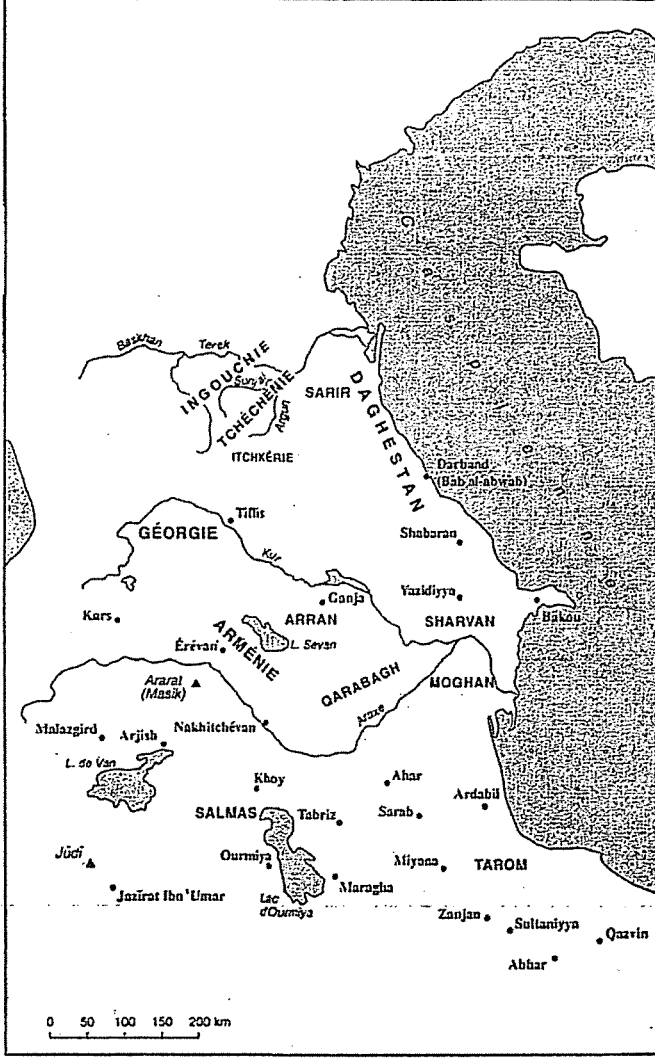
Camii't-Tevarih'inin kısaltılmış bir versiyonu ile bir Altın Ordu tarihçisi takip etmektedir. 1672 ile 1700 arasında anonim bir yazar tarafından derlenen ve başlığı *Defteri Cengizname* olan diğer bir metin de büyük fatih ile Timur Leng'i methetmektedir. Bu iki eser bozkır göçebelerinin tarihçilik geleneklerini değerlendirmektedir: Burada Cengiz Han ile Timur Leng, Müslüman hükümdarlar şeklinde tasvir edilmekte olup ikincisi kafir Rusları yenen kahraman şeklinde yüceltilmektedir (Frank, 1998, s. 17).

Altın Ordu'nun düşüşünden sonra Rus tarihçiler, Volga bölgelerindeki Müslümanlara Tatar adını vermişlerdi (Lazzerini, 1994, s. 82). Ancak Tatar milli kimliği Sovyet döneminde ortaya çıkmıştır.³⁰ 18. yüzyılın sonunda Volga bölgelerindeki Müslümanlar, bölgesel Bulgar kimliğini geliştirmeye çalışmışlardır. Bölgesel tarihçilik içerisinde İskender ve Sokratla ilgili birçok efsane ortaya çıkmıştır. Bu efsanelerde Sokrat, Semerkand'da doğmuş bir Hıristiyan biçiminde tasvir edilmektedir (Frank, *aşağıya bkz.*). Kolektif hafızada Makedonyalı [İskender] meşhur bir şehir kurucusuydu: Buna göre kendisine refakat eden Sokrat ile birlikte İskender hayat membamı bulmak üzere Kuzeye doğru hareket etmiş ve burada Bulgar şehrini inşa etmişti. Bulgar'ın Hıristiyan ve tüm hanların atası bir Sokrat tarafından kuruluş hatırasının yeniden canlanması, Volga memleketlerindeki Müslümanların Ortodoks Rusya karşısında kendilerine İslami bir kimlik edinmeye çalıştığı bir dönemde ortak kökenlerin yeniden yaratılması eylemi gibi görünmektedir. Diğer taraftan İskender'in şahsiyeti etrafındaki bu mitik yaratıcılık belki de Ortaçağdan beri İskender'in kendilerine karşı kurşun bir kapı inşa ettirdiği Ye'cüc ve Me'cüc halkları ile özdeşleştirilen Türklerle Tatarlara ilişkin olumsuz imajın tersine çevrilmesini amaçlıyordu. Makedonyalı'dan geldiklerini iddia ederek Volga Müslümanları İskender'in şahsiyetine ait sembolik değeri benimsemiş oluyorlardı. Bu hakların kökenlerinin mitleştirilmesi, Ruslara karşı onları Hıristiyan bir Sokrat aracılığıyla Kitabı Mukaddes ile ilişkilendirilmek suretiyle dini açıdan değer kazandırıyor. İskender onlara prestijli bir köken sağlıyordu; nihayet Cengiz Han'ın İslamlaştırılması bozkırların mazisine değer kazandırıyor.

Kafkasya'nın bir kısmının fethedilerek İslamlaşması Volga bölgesinden daha geç bir dönemde gerçekleşmiştir (bkz. harita 5).

³⁰ Sovyet döneminin başlangıcında "sosyalist Tatar milleti" Volga'nın Müslüman Tatarlarını içerdiği gibi Krayşenleri (Volga'nın Hıristiyan Tatarları), Kırım Tatarlarını (tehcirden sonra), Astrakan Tatarlarını ve Sibiryalı Tatarların da içeriyordu.

Harita 5: Kafkasya Bölgeleri



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

Bu halklar İslam'a 18. yüzyılda Dağıstan ve Kırım'dan başlayarak girmiş ama Çeçenler gerçek anlamda o yüzyılın sonunda Nakşibendi şeyhlerin etkisiyle ihtida etmişlerdir. 1785'te Rusların ilerlemesi şeyh Mansur Uşurma'nın öncülük ettiği

Müslüman halkların direnişiyle karşılaşmıştır. Daha sonra 19. yüzyılın ilk yarısında İmam Şamil'in öncülük ettiği Müslümanlar Ruslara karşı zorlu bir mücadele yürütmüş ama Ruslar 1859'da galip gelmişlerdir. 1917 devrimine kadar Çeçen toplumu, aynı atadan geldiklerini savunan kırk elli kişilik klanlı babaerkil örgütlenmesini korumuştur.

19. yüzyılın ortasında Ruslar Çeçenlerin kökenlerine ilişkin efsaneleri toplamaya başlamışlardır. Bu efsanelerde zikredilen kurucular çoğu zaman Arabistan'dan gelmektedir. Çeçenlerin soyağacı ile ilgili yaratıcılıkları Volga Tatarlarında görülenlere benzer süreçleri takip etmektedir. 19. yüzyılda İçkerili bir kadı, 19. yüzyılın sonunda N. Semenov tarafından neşredilen 1828 tarihli Arapça bir elyazmasına sahipti. Bu soyağaçlarına dayanarak Çeçenler, Muhammed Peygamber misali Dağıstan'da cihat ederek İslam'ı yerleştiren Kureyşi atalara sahip olduklarını iddia ediyorlardı (Koudriavtsev, *aşağıya bkz.*). Kurucuların yabancı kökenli oluşunun doğu Gürcistan dağlarının dini sistemine has bir özellik olduğunun altını çizelim.³¹

Orta Asya'da 16. yüzyılın başında Özbeklerin fethiyle ortaya çıkan Kiva, Buhara ve Kokand hanlıkları Cengiz Han'ın soyundan gelen Müslümanların elindeydi. Batı Pamir de Özbek hanlığına dâhildi ama burada İran kökenli yerel hanedanlıkların denetiminde olan Galşa dağlıları oturuyordu. Bunlar Orta Asya'da Moğol geleneklerine göre bağımsız bir biçimde meşruiyetlerini tesis eden tek hükümdarlardı: Bunlar mitik soy kütüklerini İskender'e dayandırıyorlardı (Manz, 1994, s. 11).

Cengiz Han'ın soyundan gelen iki şahıs Özbek konfederasyonuna girmeyi reddetmişti. Kabileleriyle birlikte Kuzeye giden bu kişilere Kazak adı verilmiştir. Bu ad, dönme, firari anlamına gelmektedir.³² Bunlar, Cengiz Han soyundan gelen kendi hanlarının vesayeti altında göçebe bir hayat sürüyorlardı (Manz, 1994, s. 7-8). Her ne kadar Kalmuklara³³ karşı yürüttükleri mücadeleleri tasvir eden destanlarda Kazak savaşçılar Müslüman kahramanlar olarak sunulsa da 16. ile 18. yüzyıl arasında Kazakları Müslümanlaşması yavaş olmuştur.

Avrasya'nın bozkır halklarının yenilenmiş mitik kahramanlara atıfla İslami bir kimlik ortaya koymaları Ruslarla temasları sonucunda olmuştur. 18. yüzyılda Orta Asya'da amacı kökenleri dayanan bir kutsallık ifade etmek olan şehir hikâyeleri görünmeye başlamıştır. Devin DeWeese'in yazdığı gibi Kazakistan'ın güneyinde yer alan

³¹ Bugün Gürcistan'da söylendiği şekliyle görülen çeşitli kültürün kuruluş anlatıları kendisine refakat eden yeni bir tanrı ile birlikte uzak bir diyardan gelen ve o tanrının kültürünü her yönüyle yerleştiren bir adamdan söz etmektedir. Bkz. Charachidzé, 1994; Thelamon, 1972.

³² Bunların topraklarına Kazakistan adı verilmiştir.

³³ Kalmuklar, 17. yüzyılın başında şimdiki Çin Türkistanı'nın kuzeyinden Aral denizi ile Karadeniz arasındaki Rus İmparatorluğunun bozkırlarına göç eden batıdaki Moğolların ya da Oyratların bir koludur.

bir şehir olan Sayram hikâyeleri, beşeri bir topluluk olarak şehrin kutsanmışlığının Âdem'den sonraki peygamber kuşaklarına dayandığını göstermeyi amaçlıyordu. İdris tarafından kurulan, Nuh tufanından sonra yeniden meskûn hale gelen tek şehir olan Sayram, İbrahim ve İsa tarafından da takdis edilmiştir. Bu metinlerde Muhammed şehrin İslam öncesi dönemdeki kutsallığını ifade etmektedir: Buna göre Sayram sakinleri Yaratılıştan itibaren Müslümanmışlar.

Çağdaş Müslüman Milliyetçiliklerin Mitik Referansları

20. yüzyılın başında SSCB'nin kuruluşu ve Osmanlı İmparatorluğunun parçalanması Müslüman Doğuyu milliyetçilikler çağına sokmuştur. Bugün Orta Asya'da SSCB'nin yıkıntıları üzerine kurulan yeni Devletler, Sovyet döneminden kalma kimlik oluşumlarının devamında milletler olarak kendilerini ifade etmektedirler. Yakın ve Orta Doğu eski medeniyetlerindeki topraklarda ise 20. yüzyılın milli kimlikleri eski ve hatta antik mitik kökenlere uzanmakta birlikte daha ziyade icat edilmiş görünmektedirler.

Çoğu zaman milli Devletlerin kuruluşu, bir toprak parçası üzerine yansıtılan dini veya etnik kimlikler adına bir mücadelenin yürütülmesini var saymaktadır. Bu süreçte gerçek milli kahraman konumunda olan karizmatik şahsiyetler belirlemektedir. Müslüman Doğuda milli kimliklerin oluşturulma biçimi 18.-20. yüzyıllarda Avrupa'da gözlenen mekanizmaya benzer gibi gözükmektedir: Milli kimliklerin kolektif inşası tek bir kalıptan çıkmak yerine daha ziyade sosyolog Orvan Lofren'in ifadesiyle bir milletin sahip olması gereken sembolik ve maddi unsurlardan oluşan bir tür kite başvurmaktadır. Yani [bu kütte şu unsurlar yer almaktadır:], büyük atalarla devamlılığı sağlayan bir tarih, milli faziletlerle dolu bir dizi örnek kahraman, bir dil, kültürel eserler, bir folklor, yüksek yerler ve tipik bir manzara, özel bir zihniyet, resmi temsiller –milli marşlar ve bayrak- ve özgün özdeşleştirmeler (Thiesse, 1999, s. 13–14).

Bu kimliksel “hazır-giyim” ile birlikte Batılılar Müslüman topraklara büyük elçiler ve daha sonra da Avrupa'da yetiştirilen genç Orta Doğulular aracılığıyla kendi fikirlerini ihraç etmişlerdir. *Vatan* düşüncesi bu bağlamda gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Klasik Arapçada bu kelime, bir bireyin nereden geldiğini ya da nerede ikamet ettiğini, yani bir köyü, bir şehri ya da en fazla bir bölgeyi ifade etmektedir. Kelimenin modern anlamıyla *vatan* anlamında kullanılması 17. yüzyılda *Directoire* [ilk Fransız Cumhuriyeti: 1795–1799] idaresi dönemindeki bir Osmanlı sefiri tarafından kaleme alınan Türkçe bir belgede görünmektedir (Lewis, 1995, s. 121). 1841'de “vatan sevgisi” (hubbu'l-vatan) tabiri, Hançeri'nin Türkçe-Fransızca sözlüğünde yer alacak kadar yerleşmişti

(*aynı yer*). Bu kavram daha sonra Mısır'da Muhammed Ali tarafından imam olarak Paris'e gönderilen şeyh Rifaa et-Tahtavi'nin (1801–1873) kaleminden çıkmıştır. Tahtavi, bu kavramı, İslami düşünce çerçevesinde gerekçelendirmeye çalışmaktadır (*aynı yer*, s. 123; Hourani, 1991, s. 70). Maruni Butrus el-Bustani (1819–1883) *al-Finan* adlı dergisinin baş tarafına Peygambere atfedilen bir hadis koymuştur: “Vatan sevgisi imandandır (*hubbu'l-vatan mine'l-iman*)” (Lewis, 1995, s. 126; Hourani, 1991, s. 104). Biladuş-Şam'ın tamamı onun vatanıdır: Orada yaşayan herkes aynı memleketi, adetleri ve dili paylaşmaktadır (Hourani, 1991, s. 104). Modern yani “ataların toprağı” anlamındaki vatan kavramı Peygamberin bir hadisinde varlık nedenini bulabilirdi ama Avrupa'nın fiziki olarak bir toprak parçasına iyice bağlanmış bir milli Devlet fikri İslam'a yabancıydı. Milliyetçilik (*kavmiyye*) kavramı Arapçada halk, taraftarlar, grup ya da kabile anlamına gelen *kavm* kelimesinden türemiştir. Bu kelimenin ilk kullanımları yine Türkiye'de görülmektedir. Türkçede *kavmiyet* şeklindeki bu kelimeyi Genç Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde Sultan ile mücadeleye giren etnik ya da yerel milliyetçilikleri ifade etmek için kullanmışlardır. 1923'ten önce Türkiye adında hiçbir Devlet bulunmamıştır (Lewis, 1995, s. 138).

Böylece Türk milliyetçiliği öncü bir rol oynamıştır. Bir toprak parçasına atıflı etnik tanımlı bir milli Devlete bağlı bir milliyetçilik ifadesi Mustafa Kemal (Atatürk) ile Türkiye'de ortaya çıkmıştır. Eski Antik çağdan bu yana kendilerini özdeşleştirebilecekleri ataları olmayan bölgedeki tek halkı teşkil eden Türklerin buna daha çok ihtiyacı vardı. Kemalist okul ders kitapları üzerine yaptığı incelemede Etienne Copeaux, Türk halkının kültürünün eskiliğinin nasıl ifade edildiğini göstermektedir. Söz konusu olan şey, geçmişini yeniden yorumlamak için ona çağdaş kavramları monte etmektir. Yazarın ifadesine göre “[tarihsel anlatıdaki] Kemalist eklemeler, bir ibadet mekânındaki kutsal kalıntılarla aynı işleve sahiptir: Bunlar mekânı kutsallaştırmakta ve otantikleştirilmektedir.” Ortaya konulan süreçte “Türk milletinin” tarihini belirleyen kahramanlar Kemalist Cumhuriyetin kurucusu olan Atatürk'ün habercisidir. Atatürk onların hatırasını uyandırmaktadır. Fakat aynı zamanda Atatürk, Muhammed'in Vahiy dönemini kapattığı gibi bu kahramanların destanına son vermektedir. Atatürk'e göre tarihten alınacak ders tarihin inkârına benzemektedir: Ataların yüce eylemlerini yeniden meydana getirmek ve geçmişteki ezeli modelleri tekrar etmek suretiyle gerilemeyle mücadele etmek gerekir. Çağdaş Türkiye'de politik yönelimlerine göre ad veren kahramanların seçiminin nasıl değişmiş olduğunu Etienne Copeaux gayet güzel göstermektedir. Atatürk'ün radikal laisizmi açısından yüce eylemleri 8. yüzyılda Orhon vadisinde taşa kazınan Bilge mecburi referans idi. İslami kimliğini ifade eden günümüz Türkiye'sinde ise harekete geçiren şahsiyet Bilge değil, Alp Arslan'dır. Alp Arslan'ın söylemlerde methedilen nitelikleri ve erdemleri Aynalardaki ideal hükümdara benzemektedir:

Hoşgörü, ruh yüceliği ve askeri değer.

Yakın Doğu'da Arap-İsrail mücadelesi 1940'lı yılların sonunda panarap milliyetçi bir hareketi doğurmuştur. Bu harekete İsrail'e karşı yeni cihadın önderi olan Nasır damgasını vurmuştur. Yeni Haçlılar biçiminde damgalanan hasımlara karşı en yakın özdeşleşme modeli, 19. yüzyılın başındaki *Nahda* hareketi sayesinde Arap edebiyatının kahramanı haline gelen Selahaddin idi (Deheuvels, *aşağıya bkz.*). Oysa bilindiği üzere Haçlı Seferlerinin kahramanı Arap değil Kürt idi: Dolayısıyla onu Araplaştırmak gerekiyordu ki o dönemin Arap tarihçileri kendilerini bu işe vermişlerdir (Sivan, s. 41-47). 1987'de Selahaddin'in Kudüs'ü yeniden fethinin arafesi olan 2 Ekim 1187 tarihli Hattin zaferinin sekizinci yüzyılı, hareketin önderi olmak isteyen Devletlerin başkenti olan Şam, Bağdat ve Kahire'de kutlanmıştır.

Panarapçılık yine de her biri "Arap milleti"nin küçük bir parçasına benzeyen Devletleri mitik olarak kurmak için yeterli değildir. Bunlar on yıllar boyunca arkeologların gün yüzüne çıkardıkları antik maziden yararlanmışlardır. Böylece 1958'den 1961'e kadar panarabizmin zirvede olduğu bir dönemde Birleşik Arap Cumhuriyetinin banknotları üzerindeki resim Firavun dönemini yüceltiyordu: Nefertiti ile birlikte orta kısımda filigran halinde üç piramit, kuzey kısmında Ugarit idolleri ve heykelleri (Sivan, s. 109). Bu antik kurucu mitlerin hiç kuşkusuz birçok anlamı vardı. Söz konusu olan şey, Batı'ya karşı daha eski ve dolayısıyla Avrupa'nunkilerden daha prestijli kökenler ortaya koymaktı ama bu aynı zamanda laik Bas [partisi] için İslam'ı saf dışı bırakarak iki medeniyetin derinliği üzerine kurulan Mısır ile Suriye arasındaki birliği ve yakınlığı ispat etmenin bir yolu oldu.

Antik çağa bu şekilde başvurmak Türkler için daha az elverişliydi zira İslam öncesine ilişkin kalıntılar Yunan geçmişine değer kazandırır ve böylece düşman komşularının iddialarını haklı çıkarırdı. Türklerin kendilerine Bizanslılardan önce Hititleri atalar edinmeleri, Hitit yazıtların çözülmesinin bunların Hint-Avrupai bir dil konuştukları göstermesinden sonra kısmen terk edilmiştir. İran ise İslam öncesi geçmişini değerlendirebilecek pozisyondaydı. Bu ülkenin kimliği Safevilerden itibaren o zamanki düşmanlar olan Osmanlılar ve Özbeklere karşı ön plana çıkarılan Şiiliğe dayanıyordu. 20. yüzyılda yabancı güçlerin müdahalesi antik İran medeniyetinin büyüdüğü aracılığıyla kendini ifade eden güçlü bir milli duyguyu doğurmuştur. Rıza Şah (1921-1941) kurmuş olduğu hanedanlığa eski İran diline atfen Pehlevi adını vermiştir. Onun oğlu Muhammed Rıza Şah (1941-1979) bu antikleştirici mantığı daha ileri götürmüştür: O, 1971'de düzenlemiş olduğu ve kendini Ahamenişlerin doğrudan varisi olarak takdim ettiği Persepolis Bayramları esnasında Kıbrıs'ta bir konuşma yapmıştır. Böylece Ahamenişler, Firdevsi'nin *Şahname*'de göklere çıkarıldığı kurucu mitik kralların yerlerini almış oluyorlardı. Batılı arkeologlar tarafından

yeniden keşfedilen antik geçmiş tarihsel meşruiyet kaynağı haline gelmişti.

1979'dan itibaren İran İslam Devrimi ve akabinde İran-İrak savaşı, Şii referansların ve kimliksel mitlerin yeniden dönmesine yol açmıştır. İran, 16. yüzyılın başında iktidara geçince Devlet Şiiliğini empoze eden Safeviler tarafından başlatılan İran-İslam Şii geleneği ile yeniden bağ kurmuştur. İslam Cumhuriyetinin kurucu kahramanı İmam Humeyni böylece hayattayken Şii İslamın belirgin şahsiyetleriyle –Peygamber, Ali, Hüseyin ve imamlar- açıkça özdeşleştirilen mitik bir şahsiyet haline gelmişti (Khosrokhavar, 1993, s. 205, 255; Aigle, 1994, s. 68–74).

1924 ile 1936 arasında Sovyetler Birliği, Orta Asya'da 1991'den sonra bağımsızlaşan etnik temelli beş cumhuriyet kurmuştur: Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Tacikistan ve Türkmenistan (bkz. harita 6).

Harita 6: Orta Asya'da Bugünkü Sınırlar



V. LAHAYE, Paris-Sorbonne, 2000.

1991'da bu yana milli kahramanlar olarak sunulan şanlı atalarla özdeşleşmek için mitik yaratıcılığın yenilediğine şahit olmaktayız. Bir halkın tarihi, kimliksel duygunun referans ve zemin oluşturmasına yarayan çok sayıda büyük şahsiyetleri

gerektirmektedir. Orta Asya Cumhuriyetleri hakkında Stefan Czarnowski'nin Avrupa'daki milli inşalara ilişkin ifadesini tekrar edebiliriz: "Kolektif bilincin kendini sabitlemesine ve tarihin devamlılığını yansıtmaya sağlayan bir mit, bazı kahramanlar ve bir litürji olmayan millet yoktur" (Fabre, 1999, s. 233).

Orta Asya'da milli kahramanların ön plana çıkarılması yaklaşık dört yüzyıllık tarihi görünmez kılmaktadır. Gördüğümüz üzere Şeybaniler, Timurluların aleyhine ilk Özbek hanedanlığını kurdukları halde bugün Timur Leng karşısında onlar unutulmuştur! Bu paradoks, 1501'de bugünkü Özbekistan topraklarına Özbeklerin geç bir dönemde gelmiş olmasıyla açıklanır. Bu engeli aşmanın yolu, 14. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar Orta Asya'nın bir kısmına ya da tamamına hâkim olan Timur Leng ve onun halefi Babur'u Özbekistan'ın gerçek kurucuları haline getirmektir. Timur Leng'in heykeli Taşkent'te Karl Marx'ın heykelinin yerini almıştır. Söz konusu olan şey, Özbekistan'ı salt Orta Asyalı bir kimlik üstlenerek 1402'da Timur Leng tarafında ezilen Osmanlı İmparatorluğundan uzak bölgesel bir güç haline getirmektir.

Hatırası Türkistan'dan Akdeniz'e kadar yaşayan Ahmet Yesevi (öl. 1166) ise Türkler için mitik atanın bütün özelliklerini taşımaktadır. Yesevi Türkçe yazmış ve bozkırlardaki bu İslam sözcüsünün doktrini İslam öncesi sistemi içeren inançlar ve pratiklerle doludur. Bugün onun tanıtılması etik ve dini değerlere dönüşe yol açarak mevcut ihtiyaçlara bir cevap sunmak içindir. Orta Asya kadar Türkiye Türklerinin de ortak hazinesi olan Ahmet Yesevi kurucu bir kahramandır. Bu durum ifadesini, Orta Asya cumhuriyetlerinin ortaya çıkışından bu yana Orta Asya, Türkiye ve Kıbrıs'ta onun adına düzenlenen çok sayıdaki anma törenlerinde bulmaktadır (Zarcone, *aşağıya bkz.*).

Aynı kimlikel mekanizmalar bugün iç Asya'nın Müslüman olmayan halklarında da gözlemlenmektedir. Çağdaş Moğolistan'daki Buryatlarda geleneksel değerler, Orta Asya'da Ahmet Yesevi misali Geser destanı aracılığıyla ifade edilmektedir. 15 Kasım 1990 tarihinde Buryatistan egemenliğini ilan edip federe bir Cumhuriyete dönüştüğünde yerel bayramlar düzenlenmiştir. Bu bayramlarda arkasında toplanacak bir önder motifini gerçekleştirmek amacıyla bir bayrak (tuğ) taşınıyordu (Hamayon, 1996, s. 342). Bu bayramların altında yatan düşünce tarihin yapay biçimde ayırdığı Buryatların sembolik birliğini, Türkeri Ahmet Yesevi şahsiyeti etrafında toplamak için ortaya konulan sürece benzer şekilde yeniden oluşturmaktır.

Ahmet Yesevi'nin yazdıklarının Orta Asya'ya bağlı etik ve dini değerlere bir yeniden dönüş olarak sunulduğu gibi Buryat destanı yukarı Asya halklarının ortak bir hazinesi kabul edilmektedir. Hatta bu destan Buryatların Moğollardan daha eski bir kültüre sahip olduğunu ileri sürmektedir: Buna göre Geser destanının Buryat versiyonu bin yılına aittir (Hamayon, 1996, s. 348-349).

Moğolistan bağımsız Cumhuriyetinde komünizm sonrası kimliksel yeniden inşanın Cengiz Han'ın şahsiyetine dayandığını görmek şaşırtıcı değildir. SSCB tarafından 1962'de "Çin-Soyet çatışmasına müdahil olduğu..." gerekçesiyle mahkûm edilmiş olan bu büyük fatih şimdi milletin bir tür koruyucu tanrısı haline gelmiştir (Aubin, 1993, s. 143). O, halkının başlıca erdemlerini canlandırmakta, tarihçiler onun insanlığını ve onun fetihlerini takip eden büyük ölçekteki katliamları hatırlayanların beklemediği bir şekilde barışçı olmakta övmektedirler (Aubin, 1996, s. 315).

Mit, bugün de tarih oluşturmaktadır: Mit, bir beşeri topluluğu, çağdan çağa kendini tanımasını sağlayan büyük şahsiyetlerin damgasını bastığı bir anlatıya dâhil etmektedir. Savunma imkânı verdiği iddiaların ötesinde, bir aile, bir soy ya da bir klan için değil, bir halk ya da millet için mit günümüzde dahi tarihin bir aktörü haline gelmektedir.

Kanakça

- AIGLE, D., 1994, « Le symbolisme religieux chi'ite dans l'éloge funèbre de l'Imam Khomeyni à l'occasion de la prière de Kumayl », *Arabica*, c. 41/1, s. 59-83.
- AUBIN, F., 1993, « Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie postcommuniste », *CEMOTI*, n° 16, s. 137-203.
- AUBIN, F., 1996, « La Mongolie des premières années de l'après-communisme : la popularisation du passé national dans les mass media mongols (1990-1995) », *Études mongoles et sibériennes*, 27, s. 305-326.
- BARFIELD, J. T., 1989, *The Perilous Frontier. Nomadic Empires and China, 221 BC to AD 1757*, Cambridge, Blackwell.
- BAWDEN, R.C., 1989, *The Modern History of Mongolia*, Londres-New-York, Kegan Paul International [1. bsk. 1968].
- BAZIN, L., 1995, « Qui était Alp Er Tonga, identifié par les Turcs à Afrâsyâb », in Ch. Balay, Cl. Kappler ve Z. Vesel (dir.) *Pand-o Sokhan*, Téhéran, IFRI, s. 37-42.
- BRISSON, L., 1994, *Platon, les mots et les mythes. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe*, 2. bsk., Paris, La Découverte (Textes à l'appui, série Histoire classique) [1. bsk. 1982].
- BEFFA, M.-L., 1993, « Le concept de tânggâri, « ciel », dans l'Histoire secrète des Mongols », *Études mongoles et sibériennes*, 24, s. 215-236.
- BRIANT, P. 1982, *État et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- CANFIELD, L.R., 1991, (dir.), *Turko-Persia in Historical Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CHABBI, J., 1994, « La représentation du passé aux premiers âges de l'historiographie califale. Problèmes de lecture et de méthode », in *Itinéraires d'Orient. Hommages à Claude Cahen, Res Orientales*, 6, Bures-sur-Yvette, s. 21-46.

- CHABBI, J., 1996, « Histoire et tradition sacrée. La biographie impossible de Mahomet », *Arabica*, 43, s. 189-205.
- CHARACHIDZE, G., 1994, « Écriture de l'histoire géorgienne ou la mythologie travestie », in M. Détienne (dir.), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, s. 203-224.
- CENTLIVRES, P., FABRE, D. ve ZONABEND, F., 1998, *La Fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- DAKHLIA, J., 1998, *Le divan des Rois. Le politique et le religieux dans l'islam*, Paris, Aubier.
- DANKOFF, 1983, (çev.), Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes*, Chicago-Londres.
- DESMAISONS, P., 1970, *Histoire des Mongols et des Tatares par Aboul-Ghâzi Bêhadour Khân. Souverain de Khwarezm et Historien Djaghataï, 1603-1664 A.D.* Texte turc-oriental, publié d'après le manuscrit du Musée asiatique de St-Pétersbourg. Collationné sur les manuscrits de Göttingen et de Berlin et sur l'édition de Kazan, 1825, avec une traduction française, des notes critiques des variantes et un index, St. Leonards et Amsterdam [1871-1874 Saint-Pétersbourg baskısının yeniden bsk.].
- DÉTIENNE, M., 1974, « Le mythe. Orphée au miel », in J. Le Goff ve P. Nora (dir.), *Faire de l'histoire. III. Nouveaux objets*, Paris, 1974, s. 80-105.
- DÉTIENNE, M., 1981, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- DÉTIENNE, M., 1986, « Mythologies », in A. Burgière (dir.), *Dictionnaire des sciences historiques*, Paris, PUF, s. 484-486.
- DEWEESE, D., 1994, *Islamization and Native Religion in the Golden Horde. Baba Tiikles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania State University.
- DUMEZIL, G., 1968, 1971 ve 1973, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard.
- ELTON, D.L., 1990, « Manuscripts and Editions of Bal'ami's Tarjamah-i Târikh-i Tabari », *JRAS*, 2, s. 282-321.
- ELVERSKOG, J., 1999, « Superscribing the Hegemonic Image of Gengis Khan in the *Erdeni Tunumal Sudui* », in M. Juntunen ve B.N. Schlyter (dir.), *Return to the Silk Routes*, Current Scandinavian Research on Central Asia, Londres-New York, s. 75-86.
- FABRE, D., 1978, « Mythe », in J. Le Goff, R. Chartier ve J. Revel (dir.), *La nouvelle Histoire*, Paris, CEPL, P. 430-437.
- FABRE, D., 1999, « L'atelier des héros », in P. Centlivres, D. Fabre ve F. Zonabend (dir.), *La Fabrique des héros*, Paris, Maison des sciences de l'homme, s. 237-318.
- FLETCHER, J., 1986, « The Mongols : Ecological and Social Perspectives », *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 46, s. 11-50.
- FOUCHÉCOUR, Ch.-H. de, 1976, « Une lecture du Livre des Rois de Ferdowsi », *Studia Iranica*, 2, s. 171-202.
- FOUCHÉCOUR, Ch.-H. de, 1986, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3 e/9 e au 7e/ 13e siècle*, Paris, Éd. Recherches sur les civilisations.
- FRANK, A.J., 1998, *Islamic Historiography and 'Bulghar' Identity among the Tatars and Bashkirs of Russia*, Leyde, Brill.

- FRYE, R.N., 1955, « Notes of the Renaissance of the 10th and 11th Centuries in Eastern Iran », *Central Asiatic Journal*, s. 137-143; yeni bsk. in *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th centuries)*, Londres, 1979.
- FRYE, R.N., 1967, « Development of Persian Literatur under the Samanides and Qarakhanids » in *Yadnâme-ye Jan Rypka*, Prague, s. 69-74; yeni bsk. in *Islamic Iran and Central Asia (7th-12th) centuries*, Londres, 1979.
- FRYE, R.N., 1991, « Pre-Islamic and early Islamic cultures in Central Asia », in R.L. Canfield (dir.), *Turko-Persian in Historical Perspective*, Cambridge, s. 35-52.
- FRYE, R.N., 1993, *The Heritage of Persia*, Costa Mesa [1. bsk. Cleveland, 1963].
- FRYE, R.N., 1997, *Bukhara. The Medieval Achievement*, Costa Mesa [1. bsk. Cambridge, Mass., 1966].
- GILLIOT, Cl., 1993, « Récit, mythe et histoire chez Tabari. Une vision mythique de l'histoire universelle », *MIDEO*, 21, s. 277-289.
- HAMAYON, R., 1996, « Chamanisme, bouddhisme, héroïsme épique : quel support d'identité pour les Bouriates post-soviétiques ? », *Études mongoles et sibériennes*, 27, s. 327-356. *Histoire secrète des Mongols*, 1994, M.-D. Even ve R. Pop (çev.), Paris, Gallimard.
- HILLENBRAND, R., 1996, « The Iskandar Cycle in the Great Mongol Sâh-nâma », in M. Bridges ve J.-Ch. Bürgel (dir.), *The Problematics of Power. Eastern and Western Representations of Alexandre the Great*, Berlin, s. 203-229.
- HOURLANI, A., 1991, *La pensée arabe et l'Occident*, Paris [1. İngilizce bsk., *Arabian Thought in the Liberal Age 1798-1939*, Cambridge, 1983].
- JUVAINĪ, 'ATA-MALIK ['ATĀ' MALIK JUVAYNĪ], 1958, J.A. Boyle (çev.), *The History of the World-Conqueror*, 2 c., Manchester, Manchester University Press.
- KILIÇ, N., 1997, « Change in Political Culture. The Rise of Sheybani Khan », in M. Szuppe (dir.), *L'Héritage timouride Iran - Asie centrale - Inde XV-XVIIIe siècles*, *Cahiers d'Asie centrale*, 3-4, s. 57-68.
- KHOSROKHAVAR, F., 1993, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- LAMBTON, A.K.S., 1954, « The Theory of the Kingship in the *Nasihât al-Mulûk* », *The Islamic Quarterly*, I, s. 47-55.
- LAMBTON, A.K.S., 1980a, « Islamic Mirrors for Princes », in *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, s. 420-422.
- LAMBTON, A.K.S., 1980b, « Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship », in *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londres, Variorum Reprints, s. 96-99.
- LAZARD, G., 1963, *La langue des plus anciens monuments de la prose persane*, Paris, Klincksieck.
- LAZZERINI, E.J., 1994, « Volga Tatars in Central Asia, 18th-20th Centuries. From Diaspora to Hegemony », in B. Forbes Manz (dir.), *Central Asia in Historical Perspective*, Boulder-San Francisco-Oxford, s. 82-86.
- LE GOFF, J., 1988, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard.

- LEVI-STRAUSS, Cl., 1964-1971, *Mythologiques*, Paris, Gallimard.
- LEWIS, B., 1995, *La formation du Moyen-Orient moderne*, Paris, Aubier [İ. İngilizce bsk., *The Shaping of the Modern Middle East*, Oxford, 1994].
- LYONS, M. C., 1995, *The Arabic Epic. Heroic and Oral Story-Telling*, 3 c., University of Cambridge Oriental Publications.
- MANZ, B. Forbes, 1988, « Tamerlane and the Symbolism of Sovereignty », *Iranian Studies*, 21, s. 105-123.
- MANZ, B. Forbes, 1994, "Historical Background", in B. Forbes Manz (dir.), *Central Asia in Historical Perspective*, Boulder-San Francisco-Oxford, s. 4-23.
- MEISAMI, J. S., 1991, (çev.), *The Sea of Precious Virtues (Bahr al-Favâ'id). A Medieval Islamic Mirror of Princes*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- MEISAMI, J. S., 1993, « The Past in Service of the Present : Two Views of History in Medieval Persia », *Poetics Today*, 14/2, s. 247-276.
- MEISAMI, J. S., 1995, « The Sâh-nâme as Mirror for Princes. A Study in Reception », in Ch. Balay, Cl. Kappler ve Z. Vesel (dir.), *Pand-o Sokhan*, IFRI, Téhéran, s. 265-273.
- MEISAMI, J. S., 1999, *Persian Historiography. To the End of the Twelfth Century*, Edimbourg.
- MÉLIKIAN-CHIRVANI, A.-S., 1995, « Conscience du passé et résistance culturelle dans l'Iran mongol », in D. Aigle (dir.), *L'Iran face à la domination mongole*, Paris-Téhéran, IFRI, s. 135-177.
- MÉLIKIAN-CHIRVANI, A.-S., 1998, « Le livre des Rois, Miroir du destin », *Studia Iranica*, 17, s. 7-46.
- MOMIGLIANO, A., 1967, « Santo Mazzarino il pensiero storico classico, I-II, 1 », *Rivista storica italiana*, 79/1, s. 206-219.
- MORI, M., 1981, « The T'u-chüeh Concept of Sovereign », *Acta Asiatica*, 41, s. 76-94.
- SANTO MAZZARINO, 1966-1967, *Il pensiero storico classico*, 3 c., Bari.
- SINOR, D., 1993, « The Making of a Great Khan », in *Altaica Berolinensia, The Concept of Sovereignty in the Altaic Worlds*, Wiesbaden, s. 241-256.
- SIVAN, E., 1995, *Mythes politiques arabes*, Paris, Fayard [İ. İbrance bsk., Tel-Aviv, 1988].
- SPULER, B., 1991, « Bâtû'ides », *El*, c. I.
- SUBLET, J., 1998, « Le sultan Baïbars, héros de roman. Ruptures des liens », in *Les épopées, littératures de la voix, Diogène*, 181, s. 100-111.
- SUBTELNY, M.E., 1994, « The Symbiosis of Turk and Tajik », in B. Forbes Manz (dir.), *Central Asia in Historical Perspective*, Boulder-San Francisco-Oxford, s. 45-61.
- THELAMON, F., 1972, « Histoire et structure mythique : la conversion des Ibères », *Revue Historique*, 501, s. 5-28.
- THIESSE, A.-M., 1999, *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècles*, Paris, Éditions Complexe.
- TOGAN, I., 1998, *Flexibility & Limitation in Steppe Formations. The Kerait Khanate & Chinggis Khan*, Leyde, Brill.
- VERNANT, J.-P., 1990, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris.